学术专论

# 国家礼制视域下的清代满洲祭礼之源起与流变

吴恩荣

[摘要]　清代满洲祭礼发源于满洲民俗与宗教信仰，在崇德称帝后，开始出现分流，部分祭礼向汉制靠拢。顺治朝全盘继承明朝祭礼体系，满洲祭礼在总体上呈现收缩之势。满洲祭礼的全族性与平等性，无法像汉族祭礼那样彰显皇权至尊；其民俗与宗教属性，又与汉族祭礼不相容，无法彻底融入汉族的“五礼”体系，这决定了清朝统治者只能将其作为保持本民族特性与文化认同的重要手段，也造成清代国家礼制格局中满汉祭礼彼此独立而又并行不悖的独特现象。

[关键词]　清代　祭礼　礼制　堂子　满洲
[中图分类号] K249　　[文献标识码] A　　[文章编号] 1002 – 8587 –（2019）– 03 – 0066 – 011

作为一个由少数民族入主中原建立的政权，清朝的礼制发展有两条主线，一是在入关前就已初步形成了以满洲礼仪为主的帝国礼制，并成为入关后国家礼制中满洲特色的主要来源；二是入关后全面继承明朝礼制，完成由以满洲礼仪为主到以汉礼为主的转变，但在这一转变过程中，清朝并没有彻底摒弃满洲礼仪，而是一方面以满洲礼仪因素对汉礼进行关键性改造，另一方面则保留并延续了部分满洲礼俗。从明清礼制嬗替的视角看，满洲礼仪的加入无疑构成国家礼制的最大变量，满洲礼仪中又以满洲祭礼份量最重，影响最大，且不像满洲婚丧、军礼、冠服等礼制，始终无法彻底融入汉族的“五礼”体系，形成清朝国家礼制中满汉祭礼彼此独立而又并行不悖的独特现象。从清朝国家礼制发展的总体上看，满洲祭礼在入关前后有怎样的演进轨迹？与汉族祭礼是否存在交汇、相融或是冲突之处？在整个礼制体系中又有怎样的地位与作用？满汉祭礼的并行又给清朝礼制格局带来怎样的影响？对这些问题的解答无疑对我们深入解读满洲祭礼与清朝国家礼制的关系有重要意义和重大的学术价值。

目前学界关于清代满洲祭礼的研究已较多，但以微观局部研究为主，多从堂子[①]、清宫祭

---

[收稿日期]　2018-12-28
[作者简介]　吴恩荣（1985 —），男，肇庆学院肇庆经济社会与历史文化研究院讲师，肇庆 526061；xiqi340@163.com
[基金项目]　广东省哲学社会科学“十三五”规划 2017 年度学科共建项目《“满汉同治”下清朝国家礼制的演进与新变研究》（GD17XLS03）。肇庆学院博士科研启动项目“清朝国家礼制演变研究”（2017ZXBS13）。

① 如富育光：《清宫堂子祭祀辨考》，《社会科学战线》1988 年第 4 期；白洪希：《清宫堂子祭祀研究》，《民族研究》1996 年第 4 期；宋继刚：《清朝堂子祭祀礼仪考释》，东北师范大学硕士学位论文，2010 年；余辉：《史传与神话：堂子祭祀邓将军传说解构》，《地方文化研究》2016 年第 4 期；张士尊：《盛京“堂子”考——以朝鲜文献为中心》，《鞍山师范学院学报》2013 年第 1 期。

祀[1]、宗教与礼俗[2]等视角切入，也有注意到满汉祭礼并行的情况。[3]前贤时彦多方位、多角度地对满洲祭礼的一些局部问题作了有益的探讨，但宥于局部的研究视野，从国家礼制的视域来看，存在重大不足：一是无法从宏观上呈现清代满洲祭礼的演变脉络，二是无法准确定位与解析满洲祭礼在国家礼制中的地位与作用，三是对于满汉祭礼的交互问题较少涉及。有鉴于此，笔者爰撰此文，拟对上述问题做出探讨，以就教于方家。

## 一、天命、天聪朝满洲祭礼之初起与规模

满洲祭礼源自满洲民俗与民间宗教信仰，具有深厚的民族群众基础和历史渊源。乾隆帝上谕即言："我满洲禀性笃敬，立念肫诚，恭祀天、佛与神，厥礼均重。惟姓氏各殊，礼皆随俗。凡祭神、祭天、背镫（灯）诸祭，虽微有不同，而大端不甚相远。"[4]从中可以看出，祭祀天、佛与神是整个满族的共同祭礼，带有浓厚的民俗色彩，礼仪并不统一。四库馆臣在提及满洲祭礼祝辞"但有音声，莫能训解"的情况时又言："盖自大金天兴甲午以后，典籍散佚，文献无征，故老流传惟凭口授，历年既远，遂不甚可明。"[5]可见清朝的满洲祭礼与金朝一脉相承，在民间流传已久。本文的重点不在于考索满洲祭礼的历史渊源，而在于考察满洲民间礼俗与宗教仪节如何走向国家礼制，又如何发展、演变的过程。

由于实录、会典等清朝入关后所修史籍对入关前的礼俗多有隐匿、文饰之举，以重塑帝国的礼制形象，可信度并不高，因此本文对入关前满洲祭礼的梳理主要依据更为原始的满文档案。据满文档案所载，天命、天聪朝的祭礼主要如下：

首先，以拜天礼最为重要。拜天最初仅行三叩头礼，天命朝后期发展出三跪九叩头礼，后来成为清朝最为隆重的行礼模式。天命元年（1616），努尔哈赤称汗时，"离座出衙门，叩天三次"。[6]这是天命朝首次拜天，行礼极为简单，仅行三叩头礼，没有繁复的奠献仪节，充满了朴素的民俗色彩。十一年，努尔哈赤与蒙古科尔沁部落结盟，"杀白马祭天，杀黑牛祭地，誓告天地"，在河南岸设祭坛，"宰白马黑牛，焚香献牲。汗率奥巴黄台吉三跪九叩，礼毕，宣二誓文于众，焚之"。[7]结盟誓告天地在天命四年就曾举行，亦是"刑白马、乌牛"，但未载行三跪九叩礼，[8]十一年誓告天地首次出现三跪九叩之礼，较元年拜天之礼更为隆重，不过与明朝的祭天典礼相比，仍带有浓厚的满洲民俗色彩。天聪朝之后，三跪九叩普遍应用到堂子、出征、会见外藩等场合中的拜天之礼中，不过仍偶见拜天行三叩头礼，说明当时拜天之礼仍不规范。如天聪元年（1627）七月，皇太极"在会见地，率来归蒙古诸贝勒拜天，行三叩头礼"；[9]八年，皇太极迎接来归蒙古察哈尔部林丹汗属下土巴济农时，也是"对天行三拜礼"。[10]

---

① 如杜家骥：《从清代的宫中祭祀和堂子祭祀看萨满教》，《满族研究》1990 年第 1 期；姜相顺：《清宫萨满祭祀及其历史演变》，《清史研究》1994 年第 1 期；宋文：《坤宁宫萨满祭祀特点考析》，《故宫博物院院刊》2017 年第 4 期。

② 如张亚辉：《清宫萨满祭祀的仪式与神话研究》，《清史研究》2011 年第 4 期；张杰：《清代满族萨满教祭祀神杆新考》，《社会科学辑刊》2003 年第 5 期；徐栋梁、史丽：《〈满文老档〉所见满族早期祭天礼俗考》，《满族研究》2016 年第 3 期。

③ 如张晶晶：《从满族堂子祭天到天坛圜丘祭天——试论清朝入关前后祭祀观的演变》，《多维视野下的清宫史研究——第十届清宫史学术研讨会论文集》，2011 年；楠木贤道：《清太宗皇太极的太庙仪式和堂子——关于满汉两种仪式的共处情况》，《清史研究》2011 年第 1 期。

④ 允禄等：《钦定满洲祭神祭天典礼》卷首《上谕》，《文渊阁四库全书》第 657 册，台湾商务印书馆，1986 年，第 619 页。

⑤ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷 4《跋语》，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 712 页。

⑥ 中国第一历史档案馆、中国社会科学院历史研究所译注：《满文老档》，丙辰年正月初一，中华书局，1990 年，第 44 页。

⑦ 《满文老档》，天命十一年六月初六，第 697-699 页。

⑧ 《满文老档》，天命四年十一月初一，第 122 页。

⑨ 《满文老档》，天聪元年七月初五，第 859 页。

⑩ 中国第一历史档案馆：《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪八年六月二十八日，光明日报出版社，1989年，第92页。

拜天在天命、天聪二朝的适用场合也比较多样化。除上文所述称汗拜天，结盟誓告天地外，常见的拜天场合一是在军礼中，往往立纛或祭纛拜天。如天命八年，“汗率众福晋迎接出征蒙古之诸贝勒”，“以凯旋礼祭纛拜天”；[①] 天聪元年，大汗往迎出征贝勒，“竖纛拜天，行三跪九叩头礼”。[②] 二是接见外藩或是归附人等，除了上文所引二例行三叩头礼外，亦见行三跪九叩头礼。如天聪三年，皇太极出迎蒙古科尔沁部土谢图汗等人，“于遇见处，即下马近前，拜天，行三跪九叩头礼”；[③] 八年，皇太极出迎归附副将尚可喜时，“率诸贝勒大臣拜天，行三跪九叩头礼”。[④] 三是堂子拜天，一般行于元旦，或是出征、回师谒堂子之时（参见后文）。四是汗城大衙门审断大事时拜天，仅见一则史料。天命六年，努尔哈赤招抚辽东镇江之书曰：“我亲生之八子，其下八大臣及下属众臣，五日一次，集于汗城理事大衙门，焚香拜天，开读我所颁公诚存心之篇，乃将各案再三听断。”[⑤] 四者之外，也有一些较少见的场合行拜天礼。如天命六年，努尔哈赤率诸贝勒大臣登城巡阅，因而拜天。[⑥] 天聪九年，获得蒙古传国玉玺，举行献玉玺礼，“汗受玉玺，亲捧之，率众拜天，行三跪九叩头礼”。[⑦]

其次，堂子与拜神。最重要的是元旦之礼，满文档案最早的记载是天命七年正月初一，“汗率八旗诸贝勒大臣等，出城叩谒堂庙”，然后回衙门接受庆贺。[⑧] 已有元旦庆贺前谒堂子之礼，到九年元旦时，“汗往祭堂子，遂还家叩拜神主”，再御殿受贺。[⑨] 基本形成了后来清朝元旦庆贺礼的框架雏形，即先祭堂子，然后宫中拜神，再行庆贺。天命七年还有一则国君除夕谒堂子、拜神主的史料，出自努尔哈赤训示诸子时所言，[⑩] 但并未见到之后有除夕谒拜之制，大概是元旦既有谒拜重礼，没有必要在前一天谒拜。天聪朝后，元旦诣堂子拜天行三跪九叩头礼。如天聪九年元旦，“汗率诸贝勒大臣至堂子拜天，焚化楮钱，行三跪九叩头礼”。[⑪] 拜神仅见于元旦诣堂子后举行，堂子则除了元旦行礼外，从天聪朝开始，出征或是回师亦有谒拜之礼。如天聪九年，“汗率出征诸贝勒大臣，巳刻拜堂子，送至演武场还”；[⑫] 当年往迎出师诸贝勒，“出盛京城抚近门，谒堂子，吹螺掌号，打鼓、吹箫、喇叭、唢呐，拜天毕”。[⑬] 又据天聪八年正白旗备御刘学成奏疏，“我国门外设立堂子，凡初一、十五，汗驾亲去叩拜”。[⑭] 每月初一、十五，汗都亲自去叩拜堂子。

三是祭纛，只在军礼中举行，祭纛的同时往往祭天。天命四年，在萨尔浒击败明军时，就曾“刑八牛祭纛告天”，[⑮] 八年又以“以凯旋礼祭纛拜天”，天聪朝后立纛拜天亦行三跪九叩头礼。如天聪七年，大汗往迎出征二贝勒，“立八纛拜天，行三跪九叩头礼”。[⑯]

---

① 《满文老档》，天命八年五月初五，第 480 页。
② 《满文老档》，天聪元年四月十八，第 841 页。
③ 《满文老档》，天聪三年十月十五，第 942 页。
④ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪八年四月初十，第 75 页。
⑤ 《满文老档》，天命六年五月初五，第 199 页。
⑥ 《满文老档》，天命六年五月初三，第 197 页。
⑦ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪九年九月初六，第 189 页。
⑧ 《满文老档》，天命七年正月初一，第 287 页。
⑨ 《满文老档》，天命九年正月初一，第 570 页。
⑩ 《满文老档》，天命七年三月初三，第 346 页。
⑪ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪九年正月初一，第 130 页。
⑫ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪九年二月二十六，第 155 页。
⑬ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪九年八月二十六，第 188 页。
⑭ 罗振玉编：《刘学成请设立坛郊社及通政司奏》，收入《天聪朝臣工奏议》，《清入关前史料选辑》（第二辑），中国人民大学出版社，1989 年，第 101 页。
⑮ 《满文老档》，天命四年三月初二，第 77 页。
⑯ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪七年八月二十一，第 32 页。

四是墓祭和庙祭。墓祭一是努尔哈赤祭父祖之墓，有清明、腊月二十九之祭。天命十年，努尔哈赤“谒父祖之墓祭扫清明，于两殿杀五牛，备纸钱而祭之”。[①]满文档案又载：“金国定例，逢年腊月二十九日，祭先汗陵”，其方式是“焚楮钱奠祭”。[②]二是天聪朝开始致祭金朝皇帝。天聪三年，“金国汗备陈牛、香、布匹，致祭于大金太祖武元、大定二帝神位前”。[③]墓祭之外，天聪朝开始建立太祖庙致祭。天聪九年，“天聪汗率诸贝勒、大臣诣太祖庙”，“焚楮祭告太祖。读祝前，汗跪献爵，大贝勒跪奠酒”。[④]

从满文档案的记载来看，天命、天聪朝是满洲祭礼的初起阶段，祭礼种类不多，只有拜天、堂子、拜神、祭纛、墓祭、庙祭等几种，不成体系，行礼带有浓厚的满洲民俗色彩，随意性较强，但也呈现出逐渐发展，走向规范化的趋势。从宏观上看，天命、天聪朝的满洲祭礼具有深远影响，一是从祭礼中发展出三跪九叩礼，后来成为清朝最隆重的行礼模式；二是作为满洲祭礼最核心的堂子、拜神、祭纛都已出现，并且形成元旦先祭堂子，返家祭神，军礼谒堂子与祭纛的礼仪模式。

## 二、崇德称帝后满洲祭礼之规范化与分流

崇德元年（1636），皇太极称“宽温仁圣汗”，改元崇德，正式建立清帝国，与政治体制的变动相适应，汗国礼俗也开始向帝国礼制演进，在祭礼方面有两大动向：

一是已有的核心满洲祭礼如堂子、祭神、祭纛得到延续，并进一步规范化。其中最具代表性的是堂子祭祀，皇太极谕曰：“前以国小，未谙典礼，祭堂子、神位，并不斋戒，不限次数，率行往祭。今蒙天眷，帝业克成，故仿古大典，始行祭天。”[⑤]令今后祭堂子也要斋戒，并限定祭祀次数，分为每月初一“供献饼酒，悬挂纸钱”与“春秋举杆致祭”。[⑥]又据康熙会典载，崇德元年对堂子祭祀的规范化，涉及元旦、每月初一、四月初八、春秋立杆致祭、致祭日期、为马群致祭等方面，当年还特别规定：“凡官员庶民等，设立堂子致祭者，永行停止。”[⑦]将堂子祭祀变成皇室的特权。对堂子祭祀的规范化一方面受到汉礼的影响，如增加斋戒之制；另一方面，则是出于建立帝国后，政治上加强等级秩序的需要，如立竿致祭的杆数和致祭日期的先后，皆是与其身份相对应的。

二是满洲祭礼的分流，不仅已有的陵祭、庙祭向汉制靠拢，还仿汉制创行天坛祭天，祭孔，呈现出与以堂子、祭神为代表的满洲核心祭礼差异较大的礼仪风格。皇太极称汗，行即位大礼，所行祭告礼明显不同于天命朝。天命朝是先即位后拜天，崇德朝是先祭天后即位，即位后还有庙祭之礼，与汉礼更为相似。祭天也不是简单的出衙门叩头，而是“诣天坛，行告祭天地礼”。[⑧]地点是在天坛，而且在祭祀前两天，还进行了斋戒。[⑨]当年十一月，首次举行冬至天坛祭天。[⑩]

---

① 《满文老档》，天命十年三月初三，第 626-627 页。

② 《满文老档》，天聪六年二月初九，第 1232 页。

③ 《满文老档》，天聪三年十二月十一，第 965 页。

④ 《清初内国史院满文档案译编》（上），天聪九年十二月二十，第 218 页。

⑤ 《满文老档》，崇德元年六月十八，第 1514 页。

⑥ 《满文老档》，崇德元年六月十八，第 1514 页。

⑦ 伊桑阿等：康熙《大清会典》卷 65《堂子》，《近代中国史料丛刊三编》第 72 辑，文海出版社，1992 年，第 3357-3358 页。

⑧ 康熙《大清会典》卷 40《登极仪》，第 1902-1903 页。按：满文档案虽未详载崇德即位礼仪，但记载了当年冬至在天坛祭天，可见当年已创建天坛，因此崇德即位于天坛告祭天地比较可信。

⑨ 《满文老档》，崇德元年四月初九，第 1425、1427 页。按：天聪十年四月，皇太极称汗，建国号大清，改元崇德，五月始称崇德元年，《满文老档》将天聪十年一月至四月之档俱归为崇德元年。

⑩ 《满文老档》，崇德元年十一月二十五，第 1710 页。

登极告祭天地，冬至在天坛祭天，祭祀斋戒皆是汉制。即位当天（四月十一日），“一等公杨古利率满、蒙、汉诸臣祭太祖庙，诵读祝文”；[①] 第二天，“宽温仁圣汗率诸大臣祭太祖、太后宗庙”。[②] 太宗实录亦载天聪十年（1636），以肇建太庙，“择吉于四月十二日安设神位”，之后又追尊四祖以王号，上太祖、太后尊谥，称太祖陵曰福陵。[③] 可见清朝太庙的确始建于这一年。建太庙，安设神位，上尊谥，祭祀读祝文，定太祖陵名，这些都与汉制相似。崇德元年八月，开始祭祀孔子，“以颜子、曾子、子思、孟子配享”。[④] 祭孔是汉族特有的典礼，也是儒家文化的象征，清朝开始祭孔，代表着新政权对儒家礼乐文化的认同与接受。

从礼仪上看，崇德朝的祭礼也出现明显的分流。以堂子、祭神为代表的满洲核心祭礼受满洲民俗、宗教等因素影响至深，虽也出现了规范化的趋势，但在礼仪上保持了原始的民俗与宗教色彩。有关堂子、祭神的仪式在清初史籍中语焉不详，但仍可从零散的记载中窥豹一斑，如上文所述堂子之祀，“焚化楮钱，行三跪九叩头礼”，“供献饼酒、悬挂纸钱”，“春秋举杆致祭”，为马群致祭等，这些细节与乾隆朝成书的《钦定满洲祭神祭天典礼》（后简称《典礼》）大致吻合。当然，清朝入关前所行堂子、祭神仪节未必就如《典礼》所载周悉完备，因为对于发源于民间，带有浓厚民俗与宗教巫觋色彩的仪式活动要走向官方典礼，必定有一个发展、规范化的过程，但二者显然是一脉相承的。从《典礼》所载的满洲祭礼来看，以堂子亭式殿祭祀仪注为例，其核心礼仪是“献酒六次”，每献歌鄂啰啰；献毕，歌鄂啰啰，“擎神刀祷祝三次，诵神歌祝祷一次。擎神刀祷祝时则歌鄂啰啰，诵神歌祝祷三次如前仪”，重复九次，末复祷祝三次。[⑤]

其仪近于巫觋，带有浓厚的民间宗教色彩，难登大雅之堂，与明朝庄严肃敬的祭祀礼仪相比，并不适宜作为国家典礼。由于满洲祭礼的自身局限，崇德朝新定天坛祭天、太庙、福陵祭仪时，礼仪风格同样向汉制靠拢。崇德元年（1636）七月，定祭天、太庙、福陵行礼仪注，用赞礼官赞礼，先行一跪三叩礼，圣汗三上香，献帛酒，读祝文，行三跪九叩礼，撤祭物后再行一跪三叩头礼；又定祭祖庙典礼，先行一跪三叩头礼，圣汗上香，献帛酒，读祝文，行一跪三叩头礼，撤祭物后再行一跪三叩头礼。[⑥]

从档案所载崇德朝的礼仪实践来看，冬至祭天、太庙、福陵祭礼的主要内容是上香、献酒、读祭文、行跪叩礼，这显然与明朝的祭礼风格更为相似，而与动辄献酒歌鄂啰罗，擎神刀祷祝歌鄂啰罗，诵神歌的满洲祭礼有较大差异，说明在崇德朝初步创建帝国礼制的过程中，因具有保留满洲特色与汉化二种不同的制礼倾向，使得国家礼制格局中的祭礼首次出现分流。当然，崇德朝部分祭礼的汉化倾向是非常有限的，并没有采用明朝祭礼从迎神，到初献、亚献、终献，再到送神那一整套的奠献仪节，也没有使用乐章，更没有建立从天地、宗庙、社稷到中祀、群祀、有司祀典那一整套祭祀体系，很多细节上也是保留了鲜明的满洲特色，如刑乌牛祭天，行跪叩礼等，因此，仍是以满洲礼仪为主，属于满洲祭礼的范畴。

## 三、顺治入关后满洲祭礼之收缩与流变

顺治元年（1644），清军入关，清国由地方性政权迅速成长为全国性帝国，原有的崇德礼制已难以适应新的形势，清朝采取了直接全面继承明朝礼制的方式，来形成全国性的帝国礼制。

---

① 《满文老档》，崇德元年四月十一，第 1427 页。
② 《满文老档》，崇德元年四月十二，第 1427 页。
③ 《清太宗实录》卷 28，天聪十年四月乙酉、丙戌。
④ 《满文老档》，崇德元年八月初六，第 1561 页。
⑤ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷 1《堂子亭式殿祭祀仪注》，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 633-634 页。
⑥ 《满文老档》，崇德元年七月十四，第 1538-1539 页。

在吉礼方面，由于清朝入关前的吉礼基础薄弱，祭祀种类寥寥，没有形成完备的祭祀礼仪和祭礼体系，所以基本上全盘移植明朝祭礼体系，以填补自身礼制的空缺。由于明朝祭礼的加入，满洲祭礼相应收缩，仅局限于堂子祭祀、坤宁宫祭神，军礼中的祭纛与拜天，其中以堂子与坤宁宫祭祀所保留的满洲民俗、宗教色彩最为浓厚，始终无法彻底与汉族的“五礼”体系相融，最终形成国家礼制格局中满汉祭礼彼此独立而又并行不悖的独特局面。

顺治元年七月，清廷决定迁都北京后，“太常寺请于仲秋祭社稷，摄政和硕睿亲王谕：‘俟圣驾至京，南郊礼成后奏行’”。① 春秋仲月祭社稷是明朝祭礼，清朝此前并无社稷之祀，明朝虽亡，但百司官署仍按明朝制度运转，摄政王的批复意见表现出对故明礼制的接受与继承，明清之际的制度传承正是以这种自然而然的方式进行，这也成为清朝继承明朝祭礼之始。

清朝正式践行明朝祭礼是在顺治元年九月，清世祖至北京之后。当月大学士冯铨、谢升、洪承畴等奏定郊庙及社稷乐章。“拟改用平字”，郊祀九奏、宗庙六奏、社稷七奏，俱与明制相同，② 但改变明朝祭祀乐章，这一方面说明清朝开始改用明朝祭仪，因为清朝自身的祭仪并没有从迎神、三献，到送神这一套奠献仪节；另一方面也说明清朝在全面继承明朝祭祀体系之始，已经有意识要形成本朝特色。当月，又“奉太祖武皇帝、孝慈武皇后、大行皇帝神主奉安太庙”，先行四跪四叩头礼，三献礼后，再行四跪四叩头礼。③ 礼仪中首次使用了明朝的初献、亚献、终献三献之礼，清朝此前没有三献之礼，但将明朝礼仪中的四拜礼稍作改动，改为四跪四叩头礼。十月，清世祖以定鼎燕京，亲诣南郊告祭天地，用明朝的三献之礼，但迎神、送神中的四拜礼改为四跪四叩头礼。④ 不过到十一月举行冬至祀天礼，行三上香、三献之礼，迎神、受胙、送神各行四拜礼，没有把四拜礼改为跪叩礼，基本是照搬嘉靖祀天礼仪，但也有一些细节差别，如未以太祖配享，从祀缺五星、二十八宿。⑤

顺治元年所行祭礼基本是照搬明朝礼仪，同时也尝试了对明朝祭仪进行改造，主要是将祭仪中的四拜礼改为四跪四叩礼，但并未定型，十一月所行冬至祀天仪沿用明朝的四拜礼。顺治元年对明朝祭仪的改造虽未定型，但也确定了改造明朝礼仪的基本取向，即以满洲的跪叩礼替换明朝祭仪中的拜礼，不过简单地把四拜礼改造为四跪四叩礼后，新的问题又随之出现，满洲礼仪虽以跪叩礼为特色，但并未有四跪四叩之礼。满洲跪叩之礼，早在天命朝即有朝鲜人载：“胡中之礼，绝无拜兴。将胡之见奴酋，脱笠叩头，卒胡之于将胡亦然。”⑥ 天命朝后期从祭天礼仪发展出三跪九叩之礼，到崇德朝基本形成稳定的跪叩行礼模式，重者三跪九叩，次则二跪六叩，又次一跪三叩、一跪一叩。因此直接将明朝通行的四拜礼改为四跪四叩礼，显然与满洲已形成的跪叩礼仪习惯不合，顺治二年，清朝开始直接将明朝祭仪中的四拜礼改为三跪九叩礼，由此基本完成了对明朝祭仪模式关键要素的置换，也使礼仪风格发生了根本性的改变。当年二月，沿用明制祭社稷时，即是使用明朝的祭礼模式，但将迎神、谢福胙（明朝为赐福胙）、送神三环节所行四拜礼改为三跪九叩头礼，三上香之礼改为上柱香，又三上块香，并间行一跪三叩头。⑦ 七月，“上太祖武皇帝、孝慈武皇后、太宗文皇帝玉册玉宝于太庙”，既行明朝的初献、亚献、终献之礼，又在迎神、送神的环节行清朝的三跪九叩头礼，而不是明朝的四拜礼，又间行

---

① 《清世祖实录》卷 6，顺治元年七月癸丑。

② 《清世祖实录》卷 8，顺治元年九月庚戌。申时行等:《大明会典》卷 81《祭祀通例》,《续修四库全书》第 790 册，第 436 页。

③ 《清世祖实录》卷 8，顺治元年九月壬子。

④ 《清世祖实录》卷 9，顺治元年十月乙卯。

⑤ 《清世祖实录》卷 11，顺治元年十一月丁未。万历《大明会典》卷 82《郊祀二》，第 450-456 页。

⑥ 李民寏:《建州闻见录》,《清入关前史料选辑》（第三辑），中国人民大学出版社，1991 年，第 472 页。

⑦ 康熙《大清会典》卷 58《社稷坛》，第 2955-2968 页。

三叩头礼。[①] 之后，以跪叩礼替换拜礼的做法被普遍应用于清朝继承的明朝祭礼中，四拜礼改为三跪九叩礼，两拜礼改为二跪六叩礼。

据康熙会典载，顺治年间已基本上移植了明朝嘉靖祭礼体系，其中两个年份制定祭礼最多，一是顺治元年，入关的第一年，所定有圜丘、方泽、祈谷、社稷、太岁、宗庙、释菜、先医、关帝庙之祀；二是顺治八年，世祖开始亲政，所定有朝日、夕月、五祀、真武庙、东岳庙、岳镇海渎、历代陵寝之祀；之外，顺治间还确定了历代帝王、孔子、都城隍庙、河神、神祇坛、陵寝、先农、武壮王祠、奉先殿、红衣发贡神等祀，除了武壮王祠、红衣发贡神等少数群祀为清朝新增外，余者皆为明制所有。在祭仪上，也全部改用明朝祭仪。

从整个国家礼制格局来看，从顺治朝开始，清朝基本移植了明朝嘉靖祭礼体系，虽然将祭仪中的拜礼替换为满洲的跪叩礼，但这种改造是非常有限的，整个祭礼体系开始以汉礼为主，满洲祭礼在整个礼制格局中实际上呈现收缩的态势。除了堂子祭祀、坤宁宫祭神、军礼中的祭纛与拜天外，入关前的祭礼基本改用汉礼。如顺治二年闰六月，礼部奏："本朝旧例，秋祭太庙于七月十五日，用牛羊致祭，是日福陵献酒、果、香烛。故明时例，以七月朔祭太庙，用牛羊，是日各陵不献酒、果、香烛"，得旨："太庙及盛京四祖庙俱照故明例，以七月朔日，用牛羊致祭，是日陵上不必献酒、果、香烛。中元节仍用牛羊祭陵，是日太庙及盛京四祖庙不必献酒、果、香烛。"[②] 祭天、祭太庙也是改用汉礼。

对于清朝礼制来说，明朝祭礼的加入填补了满洲祭礼的空白，首次建立起了系统、完整的吉礼体系，但也给原有的满洲祭礼带来了冲击，崇德朝形成的汉化倾向较强的祭天、祭太庙、孔子祭仪全部被明朝祭仪取代，只有独具满洲民俗与宗教色彩的满洲祭礼，如堂子祭祀、坤宁宫祭神、军礼中的祭纛与拜天等，由于具有凝聚满洲民族性的功用，明朝祭礼中也没有同性质的祭礼可取而代之，因而得到保留，但总体上呈现出收缩之势，尤其是在汉化倾向最为强烈的清世祖亲政时期，一些满洲祭礼甚至一度被取消。顺治十三年，清世祖以元旦"既行拜神礼，何必又诣堂子，以后著永行停止"；[③] 当年所定大军出征、班师之礼俱只有太和殿行礼之仪，[④] 不再有诣堂子，祭纛这些满洲祭礼；十五年，将征云南，礼部奏出兵仪注，世祖下旨："其诣堂子，著永行停止，余俱照定例行"，[⑤] 明确指示出征不再诣堂子致祭。不过这种完全取消满洲祭礼的倾向随着世祖的去世，圣祖的继位得到扭转。康熙二年（1663）元旦，圣祖"诣堂子行礼，还宫拜神"，[⑥] 这是自顺治十三年之后清帝重启元旦诣堂子致祭，之后回宫拜神，恢复了元旦满洲祭祀旧礼。十三年，圣祖遣师往湖广、四川、江宁等地，"上诣堂子行礼，祭旗纛"。[⑦] 在军礼中也恢复了诣堂子与祭纛的满洲祭礼。康熙十九年，还在出迎凯旋之师时，恢复拜天之礼。[⑧] 至乾隆十四年（1749），"定凯旋致祭堂子典礼"，[⑨] 重新将军礼中祭堂子制度化。

虽然从康熙朝开始，堂子祭祀，坤宁宫祭神，军礼中的祭纛、拜天等满洲祭礼得延续，但实际上在军礼中祭纛与拜天举行次数寥寥，在乾隆朝后几乎销声匿迹，清朝中后期的满洲祭礼主要是堂子祭祀和坤宁宫祭神，这也是乾隆朝所修《典礼》主要记载堂子与坤宁宫祭礼的原因。

乾隆时修《大清通礼》，其中吉礼俱为汉族祭礼，而将满洲祭礼另纂为《典礼》，"初纂专以

---

① 《清世祖实录》卷 19，顺治二年七月甲子。
② 《清世祖实录》卷 18，顺治二年闰六月癸巳。
③ 《清世祖实录》卷 105，顺治十三年十二月丁酉。
④ 《清世祖实录》卷 99，顺治十三年三月甲午。
⑤ 《清世祖实录》卷 114，顺治十五年正月壬寅。
⑥ 《清圣祖实录》卷 8，康熙二年正月庚午。
⑦ 《清圣祖实录》卷 45，康熙十三年正月乙亥；卷 50，康熙十三年十月壬辰。
⑧ 《清圣祖实录》卷 89，康熙十九年三月戊戌；卷 92，康熙十九年十月癸卯。
⑨ 《清高宗实录》卷 339，乾隆十四年四月丙午。

国书、国语成文，乾隆四十二年，复诏依文译义，亦悉禀睿裁，而后成书，与《大清通礼》相辅而行”。① 至此，满洲祭礼的细节才首次被系统而周详地披露，也在国家礼制格局中正式形成了满洲祭礼独立于“五礼”体系之外，与汉族祭礼并行的独特局面。

据《典礼》载，官方所行满洲祭礼主要在坤宁宫与堂子举行，其名目大致有：“每日坤宁宫朝祭、夕祭，每月祭天，每岁春秋二季大祭，四季献神；每月于堂子亭式殿、尚锡神亭内挂献净纸，春秋二季堂子立杆大祭。”② 光绪会典载：“满洲祭神祭天之礼，朝夕则祭神，月祭神，翌日乃祭天，皆于坤宁宫。若献神，若祈福，亦如之。元旦，皇帝拜天则于堂子，出征拜天亦如之。若圜殿，若神亭，皆以月之首祭焉。四月八日，则奉神于堂子而祭之。春秋立神杆，则祭神于堂子，复祭于宫。翌日，乃祭天。若祷马，则祭神于别室，圜殿神并祭焉。皇帝幸盛京，则祭神于清宁宫。”③

祭祀对象一是祭天。“若大内及王、贝勒、贝子、公等，均于堂子内向南祭祀，至若满洲人等，均于各家院内向南以祭，又有建立神杆以祭者，此皆祭天也。”④ 二是祭神，名目较为复杂。“凡朝祭之神皆系恭祀佛、菩萨、关帝，惟夕祭之神则各姓微有不同，原其祭祀所由，盖以各尽诚敬，以溯本源，或受土地、山川、神灵显佑默相之恩，而报祭之也。”⑤ 光绪会典亦载：“朝祭神释迦牟尼佛、观世音菩萨、关圣帝君；夕祭神阿珲年锡、安春阿雅喇、穆哩穆哩哈、纳丹岱珲、纳尔珲轩初、恩都哩僧固拜满章京、纳丹威瑚哩、恩都蒙鄂乐、喀屯诺延”。⑥ 其中天、关帝在汉族祭礼中也有，释迦牟尼佛、观世音菩萨出自佛教，其余神之可考者，“纳丹岱珲，即七星之祀，其喀屯诺延，即蒙古神，以先世有德而祀”；“树柳枝求福之神，称为佛立佛多鄂谟锡玛玛者，知为保婴而祀，堂子内尚锡之神，知为田苗而祀”。⑦ 多为满族之神。

从祭祀主体来看，满洲祭礼除了军礼中的祭纛与拜天之外，基本上属于全体满族人民的民族性祭祀。虽然崇德元年（1636）下令官民禁止设立堂子，使堂子成为皇室的专用祭祀场所，但普通满洲人民也能在家祭神、祭天，性质与堂子、坤宁宫之祀相似，其礼仪因“姓氏各殊，礼皆随俗”，“微有不同，而大端不甚相远”。⑧ 因此，满洲祭礼可以说是满族自天子以至于庶民的全族性祭祀。值得注意的是，清朝统一全国后，清朝统治者全面接受汉族祭礼的同时，并未将满洲祭礼推广至全国，虽然在入关后一段时间内允许汉堂官参与堂子祭祀，但在康熙十二年（1673）规定，“嗣后祭堂子，汉堂官不随往”，⑨ 使得满洲祭礼重新回归为满族的族礼。

从清朝国家礼制发展的总体格局看，清朝入关后，因全面继承明朝礼制遗产，礼制呈现出扩张的态势，但因汉礼的全面加入，满洲礼仪反而呈现出收缩之势，祭礼方面也是如此。崇德朝所定天坛祭天、太庙、陵寝、孔子等祭仪，入关后全部改用汉礼，满洲祭礼仅保留堂子祭祀、坤宁宫祭神、军礼中的祭纛与拜天。军礼中的祭纛、拜天仅限于军事活动中，在乾隆朝后已很少实行，堂子祭祀和坤宁宫祭神因而成为满洲祭礼的主要内容。堂子祭祀在康熙朝禁止汉官参与，成为满洲上层的专有祭祀，满洲中下层官民虽不能设立堂子，但也拥有与堂子与坤宁宫祭祀内容相似的祭祀，满洲祭礼实质上通行于满族的不同阶层，成为清朝统治者维护满洲特性与

---

① 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷首，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 624 页。
② 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷 1《祭神祭天议》，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 624 页。
③ 崑冈等：光绪《大清会典》卷 92《掌仪司》，中华书局，1991 年，第 830-832 页。
④ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷 1《汇记满洲祭祀故事》，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 627 页。
⑤ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷 1《汇记满洲祭祀故事》，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 627 页。
⑥ 光绪《大清会典》卷 92《掌仪司》，第 830 页。
⑦ 允禄：《钦定满洲祭神祭天典礼》卷首，《丛书集成续编》第 40 册，上海书店出版社，1994 年，第 784 页。按：此段文字未见于四库本《钦定满洲祭神祭天典礼》。
⑧ 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷首《上谕》，《文渊阁四库全书》第 657 册，第 619 页。
⑨ 康熙《大清会典》卷 65《堂子》，第 3362 页。

文化认同的重要手段。

## 四、国家礼制视域中的满洲祭礼

满洲祭礼中最为核心、最为悠久的是祭神、祭天典礼，源自满洲民俗与宗教信仰，在从民间走向国家典礼的过程中，受汉礼的影响很少，在核心祭仪上保持了原有的满洲特色，必定面临一系列的局限。

首先，满洲祭礼根植于满族部落民俗与民间宗教信仰，原本没有等级性属性，由此发展而来的堂子及坤宁宫祭祀不过是其上层建筑，并未有根本性的改变。虽然从崇德朝开始，将堂子祭祀变为皇室的专利，又通过致祭杆数和日期的规定，凸显出一定的等级性，但程度非常有限，普通满洲民众也拥有祭神、祭天的权力。满洲祭礼的全族性与平等性，无法像汉族祭礼那样彰显皇权至尊，也就无法与帝制政体完美融合，决定了清朝统治者只能将其作为保持本民族认同与特性的重要方式，这也是清朝未将满洲祭礼向全国推广的关键原因。

其次，满洲祭礼鲜明的民俗与宗教属性，从祭祀对象、行礼仪式到祭祀理论都与汉族祭礼存在冲突、重复或是不相容之处。汉族祭礼是与帝制相匹配的制度，满洲祭礼无法与汉族祭礼兼容，也就难与帝制相适应。如满洲祭天而不祭地，祭天也不是皇帝的专利，普通“满洲人等”也可以祭天。祭天可以在堂子，也可以在坤宁宫，甚至院内立杆致祭，不像汉族祭天仅在南郊。满洲祭祀行礼频繁，还有依次祭祀之制，“分府之皇子与宫内居住之皇子，如奉旨在坤宁宫祭神，每月于皇上祭神、祭天后，各按次序祭神一日，祭天一日”。① 以汉族的祭祀理论看，行礼过于频繁，失之于渎；祭祀者不论贵践，行礼又近于民俗，失之于亵。

正因满汉祭礼存在根本性的冲突，使得满洲祭礼始终无法与汉族祭礼体系相融，最终独立于《大清通礼》的“五礼”体系之外，形成满汉祭礼并行的独特局面。乾隆朝所修《大清通礼》中并未收录满洲祭礼，乾隆之后所修会典及则例、事例，满洲祭礼也被置于内务府掌仪司下，而非礼部祠祭司，正是满汉祭礼并行却不相容的反映。不过清朝中后期也在不断尝试将满洲祭礼纳入“五礼”体系。

一是在理论上附会汉礼，来论证满洲祭礼的正统性。清高宗再次定凯旋致祭堂子典礼时，将堂子与古礼相附会，谕曰：“堂子之祭，乃我朝先代循用通礼，所祭之神，即天神也”，“兵戎，国之大事，故命遣大将，必先有事于堂子，正类祭遗意，而列纛行礼，则祃也”。② 在他看来，满洲祭礼与前代“礼统”是相通的。此后，这一认识得到清人的继承与发展。礼亲王昭梿阐述堂子“实与古明堂会祀群神之制相符”。③ 震钧也说堂子“即古之国社也”，“中植神杆以为社主”，“神杆，即‘大社惟松、东社惟柏’之制。满洲地近朝鲜，此实三代之遗礼，箕子之所传也”。④《满洲四礼集》中《满洲祭祀总序》更是详尽地论述满洲祭礼与古礼的渊源，其言“始知我等满洲祭祀之礼，竟于古礼祭五祀之意遥相符合”，“或秋成祭场院等祀，大都皆与古礼吻合，无不若合符节，是满洲所行之礼，实系古礼，又何疑焉”。⑤

二是将满洲祭礼融入传统的“五礼”体系，最重要的是将其纂入《大清通礼》的吉礼之中。由于满汉祭礼风格迥异，无法相融，乾隆朝修《大清通礼》时吉礼仅收录汉族祭礼，而将满洲祭礼摒除在外，甚至在元旦庆贺之礼中，刻意回避了堂子与坤宁宫之祀，将其阙焉不载，而另

---

① 《钦定满洲祭神祭天典礼》卷 1《汇记满洲祭祀故事》,《文渊阁四库全书》第 657 册，第 627 页。

② 《清高宗实录》卷 339，乾隆十四年四月丙午。

③ 昭梿：《啸亭杂录》卷 8《堂子》，中华书局，1980 年，第 231 页。

④ 震钧：《天咫偶闻》卷 2《南城》，北京古籍出版社，1982 年，第 21 页。

⑤ 索宁安辑：《满洲四礼集》卷首《满洲祭祀总序》,《续修四库全书》第 824 册，上海古籍出版社，2002 年，第 744-745 页。

外将满洲祭礼纂成《典礼》，与《大清通礼》相辅而行，由此也造成在官方礼典中，满汉祭礼并行，却彼此独立的礼制格局。虽然乾隆朝在纂修礼典时将满汉祭礼分开，各自成书，但在纂修政书通典时，已开始考虑将满洲祭礼融入汉族祭礼之中。乾隆朝纂修《皇朝通典》、《皇朝通志》与《皇朝文献通考》时，皆简要记载堂子与大内祀神之制，其做法是“敬考典文，与郊社以义相从，内廷之祭，即以类载”。[①] 将满洲祭礼记载于郊祀与社稷之后。这种处理方法也为之后满洲祭礼增纂入《大清通礼》提供了借鉴。道光四年（1824）续纂通礼，宣宗谕内阁：“堂子祭天，典礼甚重，现在礼部纂辑通礼，著于吉礼中南郊、北郊大祀之后，谨增致祭堂子之礼，以昭明备”。[②] 将堂子之祀增于南郊、北郊之后，但篇幅仅限于“元日谒拜，立杆致祭二篇，而于大内祭神之礼，尚未及详”。[③] 无法将整个满洲祭礼融入吉礼体系。直到宣统元年（1909），礼学馆开馆，才议定在道光所增堂子祭祀的基础上，“谨依《大清会典》，补载大内祭神于后”，[④] 事未竟而清朝覆亡。

虽然清朝统治者努力将满洲祭礼融入汉族的吉礼体系，但其程度极其有限，从清朝三通到续纂《大清通礼》，所载满洲祭礼的篇幅非常有限，而且在核心祭礼的书写上，并非原文节录《钦定满洲祭神祭天典礼》，而是经过“汉化”的文饰。如堂子立杆致祭之仪，道光续纂《大清通礼》即延续《皇朝文献通考》的处理方法，将其高度概括为“先于祭神殿，次于圜殿内，均九酌献，三致祷”，[⑤] 而将歌鄂啰罗，擎神刀祷祝，诵神歌等这些类似巫觋的细节省去。其实，《典礼》的书写较满洲祭礼的原貌已经较为汉化，更为接近满洲祭礼原貌的是《满洲跳神还愿典例》[⑥]，如跳神之制，《典礼》就匿而不载。可以说，满洲祭礼作为一种源自民间民俗与宗教的仪式，从汉礼的视角来看，不论是仪式还是礼义都有局限，要成为庙堂雅礼，存在不可逾越的障碍。正是这些局限性，使得满洲祭礼并不适合清朝入关后大一统政治的需要，才逐渐支流化、弱势化，最终沦为附属，清中后期将其纳入“五礼”体系的努力正是满洲祭礼这种尴尬处境的折射，以避免其进一步被边缘化的历史宿命。

## Reference


Bai, Hongxi.“Qinggong tangzi jisi yanjiu” (A study on Sacrifice to the Tangzi Temple of the Qing Dynasty), *Minzhu yanjiu* (Etho-national Studies) (4) 1996.

Du, Jiaji. “Cong qingdai de gongzhong jisi he tangzi jisi kan shamanjiao” (Research on Shamanism from the Perspective of Palace and Tangzi Sacrifices in the Qing Dynasty). *Manzhu yanjiu* (Manchu Minority Research) (1) 1990.

Fu, Yuguang. “Qinggong tangzi jisi biaokao”(Research on the Worship of the Tangzi Temple of the Qing Dynasty). *Shehui kexue zhanxian* (Social Science Front Bimonthly) (4) 1988.

Jiang, Xiangshun.“Qinggong shaman jisi jiqi lishi yanbian” (Shaman Sacrifice in the Qing Palace and Its Historical Evolution). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (1) 1994.

Kusunoki, Yoshimichi. “Qingtaizong Huangtaiji de taimiao yishi he tangzi: guanyu manhan liangzhong yishi de gongchu qingkuan” (The Sacrificial Shrine of the Imperial Clan and Rituals Performed by Hong Taiji in the Imperial Ancestral Temple: Co-existing Situation of Manchu and Chinese Rituals). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal)(1) 2011.

Liu, Housheng. “Yibu xianwei renzhi de shaman jiao jiaoji: manzhou tiaoshen huanyuan dianli pingjia” (Review of a


① 《钦定皇朝文献通考》卷 99《堂子》,《文渊阁四库全书》第 634 册，台湾商务印书馆，1986 年，第 216-217 页。

② 《清宣宗实录》卷 68，道光四年五月甲戌。

③ 《宣统政纪》卷 9，宣统元年闰二月甲申。

④ 《宣统政纪》卷 9，宣统元年闰二月甲申。

⑤ 穆克登额等：《大清通礼》卷 3《堂子》，日本昌平坂学问所藏道光刊本。

⑥ 参见刘厚生：《一部鲜为人知的萨满教典籍——〈满洲跳神还愿典例〉评介》,《满学研究》第 1 辑，吉林文史出版社，1992 年。

Rare Document on Shamanism, *Manzhou tiaoshen huanyuan dianli*). *Manxue yanjiu* (Manchu studies) No. 1. Changchun: Jilin wenshi chubanshe. 1992.

*Qingshi lu* (Veritable Records of the Qing Dynasty). Beijing: zhonghua shju. 1885-1987.

Song, Jigang. "Qingchao tangzi jisi liyi kaoshi" (A Textual Research of the Tangzi Sacrifice Ceremony in the Court of the Qing Dynasty). Master's thesis, Northeast Normal University, 2010.

Song, Wen. "Kunning gong jishi tedian kaoxi" (The Characteristics of Shamanism Sacrifice at Kunning Gong (Hall) of The Qing Court). *Gugong bowuyuan yuankan* (Palace Museum Journal) (4) 2017.

Xu, Dongliang, Shi Li. "Manwen laodang shuojian manzhu zaoqi jitian lishu kao" (The Rituals and Customs of Sacrifices to Heaven in the Early Manchu Society: Based on the Records of *Manwen Laodang*). *Manzhu yanjiu* (Manchu Minority Research) (3) 2016.

Yu, Hui. "Shizhuan yu shenhua: tangzi jishi Dengjianjun chuanshuo jiegou" (Historical Biography and Myth: Deconstruction of Tangzi Sacrifices to the Legends of General). *Difang wenhua yanjiu* (Local Culture Research) (4) 2016.

Zhang, Jie. "Qingdai manzhu shamanjiao jishi shengan xinako" (A New Study on Sacrificial Rod of Manchu Shamanism in Qing Dynasty). *Shehui kexue jikan* (Social Science Journal) (5) 2003.

Zhang, Jingjing: "Cong manzhu tiangzi jitian dao tiantan yuanqiu jitian: shilun qingchao ruguan qianhou jishiguan de bianhua" (From Sacrifices at Tangzi to at Heaven Temple: the Evolution of Conception of Worship to Heaven around 1644 in the Qing Dynasty) , in *Duowen shiye xia de qinggong shi yanjiu: dishi jie qinggong shi xueshu yantaohui lunwen ji* (The Qing Court History from multi-dimensional perspective:Proceedings of the 10th Academic Seminar on the Qing court History), 2011.

Zhang, Shizun:"Shengjing tangzi kao: yi chaoxian wenxian weizhongxin" (Research on Tangzi of Shengjing in the Qing Dynasty: Centered on the Korean literature) , *Anshan shifan xueyuan xuebao* (Journal of Anshan Normal University) (1) 2013.

Zhang, Yahui. "Qinggong shaman jisi de yishi yu shenhua yanjiu" (Qing Shaman Rituals and Myths of Sacrifice). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (4) 2011.

## The Origin and Evolution of Manchurian Sacrificial Rites in Qing Dynasty from the Perspective of National Ritual System

Wu Enrong (Zhaoqing Institute of Economic, Social and Historical Culture, Zhaoqing University; xiqi340@163.com)

**Abstract:** The Manchurian sacrificial rites of the Qing dynasty originated from Manchurian folk customs and religious beliefs. After Chongde became emperor, the sacrificial rites began to diverge, and some parts of then drew closer to Han ritual. The Shunzhi dynasty inherited the cult system of the Ming dynasty, and the influence of the Manchurian sacrificial rites, overall, showed a tendency to contract, but the ethnic character and equality of the Manchurian sacrificial rites were not compatible with the Han rites that highlighted imperial supremacy. Manchurian folk customs and religious attributes that not consistent with the Han rituals could not be completely integrated into the Han "five rites" system. Thus, Qing rulers used Manchurian rituals as an important means to maintain their own national and cultural identity, resulting in the unique phenomenon that the Manchu and Han rituals were independent and compatible within each other in the national ritual system of the Qing dynasty.

**Key words:** Qing dynasty; sacrificial rites; Ritual; Tangzi; Manchuria